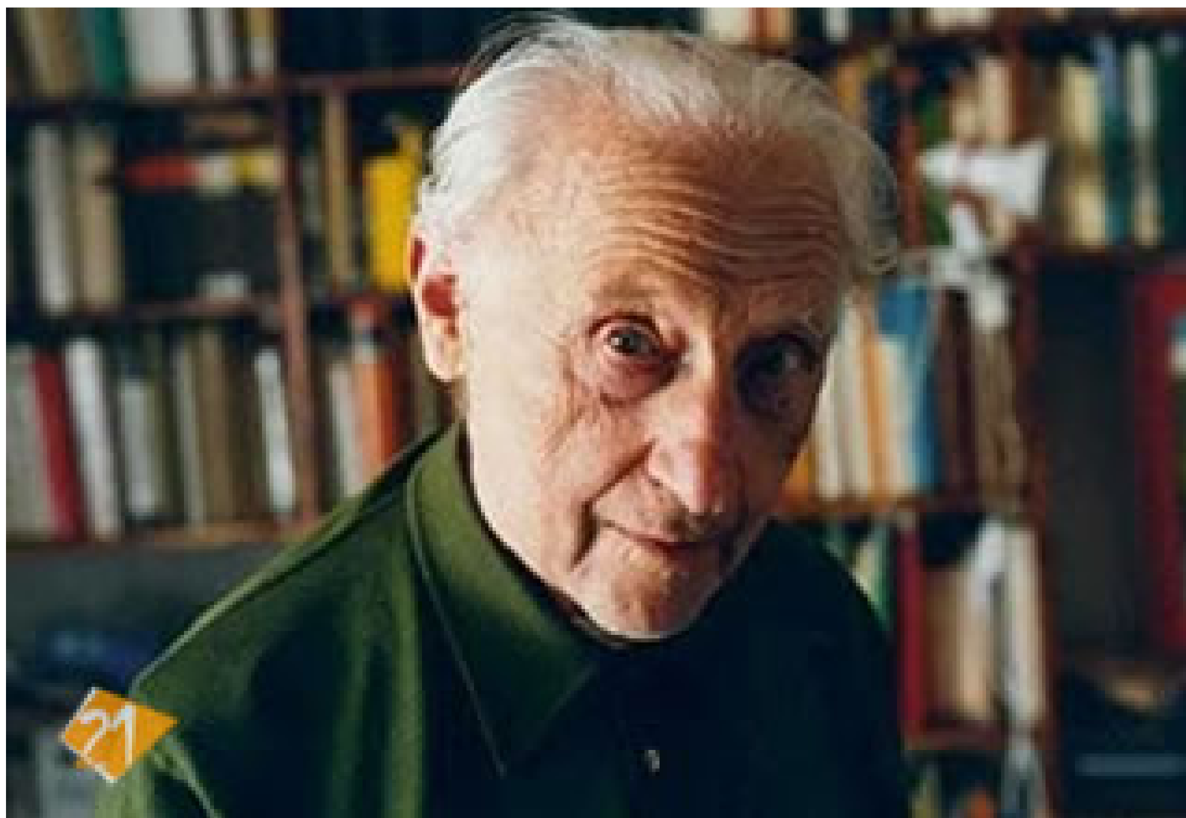
SALTA 21
CULTURA Y ACTUALIDAD

CULTURA

El espíritu político de un Marx anarquista

Por **Adrián López** febrero 11, 2011 0 780



Me encontraba terminando de tipear mi último libro acerca de las clases oprimidas en la Inglaterra de 1790 a 1840, cuando se me dio por navegar un poco por Internet para ver qué aparecía en ese vasto mar.

No podía creer lo que había encontrado. Me topé primero, con un libro de Maximilien Rubel y de Louis Janover, titulado ***"Marx anarquista"***, el que puede consultarse en http://www.sindominio.net/etcetera/PUBLICACIONES/minimas/44_marx_anarquista.pdf.

Allí, los dos autores galos argumentan que el amigo de Engels no sólo fue un pensador del socialismo y del comunismo, sino del anarquismo y que puede considerarse el fundador de un socialismocomunismoanarquismo



hondamente libertario, que es lo que vengo planteando desde un tiempo a esta parte, sin mayores ecos,
lamentablemente -excepto, por supuesto, los comentarios idiotas que se hacen contra mí y contra las teorías de Marx, sin haber consultado nada escrito de mi autoría ni mucho menos, de la autoría de Marx…

Lo otro que me trajo el destino fue un artículo de 1973 de Rubel, esgrimiendo directamente que el compañero de Engels fue un teórico anarquista, que es también lo que interpreté diciendo en clave, que Marx fue un alegre anarquista, empleando la estructura de una frase de Foucault pero con otras palabras y con otro sentido.

Lo que por mi parte concluyo de los planteos de Rubel y de Janover, simpatizante del Surrealismo, es que la Comuna de París, de 1871, y la Internacional sugieren dos "modelos" de organización que nada tienen que ver con la "partidocracia" de Lenin y que fueron DESTRUIDOS por Lenin, el leninismo y los leninistas.

El "modelo" revolucionario de la Comuna es profundamente anárquico y va mucho más allá de los soviets, exigiendo que cuando se haga la revolución socialista, se disuelva de INMEDIATO el Estado, la propiedad privada, la lucha de clases, el mercado, el dinero, los precios, el salario, la mercancía, los hospicios, las cárceles, las fuerzas armadas en general y que no se persiga a nadie, no se fusile a nadie,
no se censure a nadie. Los bolcheviques son un triste desvío de semejante interpretación posible de Marx y lo perjudicaron hondamente, al punto de haber colaborado con su DESTRUCCIÓN.

Lenin, el leninismo y los leninistas NO SON marxistas puesto que repelieron la opción revolucionaria de la Comuna y la reemplazaron por la dictadura de los soviets, que no fue lo que el amigo de Engels habría aconsejado.

El "modelo" de la Internacional es una alternativa a la zoncera del Partido, dado que Marx dice que la Internacional es policlasista, multisectorial y plurinacional y no es el Comando Central de Partidos
supuestamente, comunistas o socialistas. ¡Todo eso es barbarie leninista!, a pesar que los leninistas se retuerzan al leer lo que valientemente, escribo.

Lo que se ejecutó en nombre de determinado Marx, ABSOLUTAMENTE NADA tenía que ver con él; TODA la Historia de las revoluciones "socialistas" del siglo XX no superaron el horizonte ni de la Comuna ni
de la Internacional, por lo que es como si no hubiésemos avanzado casi nada ¡desde 1871!

Realmente, pobre de Marx, de mi buen compañero Marx, de ese querido amigo y duende, que fue sepultado por Lenin, el leninismo y los leninistas.

Con cierta alegría y con determinada pena, los dejo, amables lectores, con el texto increíble de Rubel…

Marx, teórico del anarquismo. Maximilien Rubel, 1973

Perjudicado por discípulos que no consiguieron hacer el balance, ni trazar los límites de su teoría, ni definir las normas y el campo de su aplicación, Marx ha acabado por convertirse en un gigante mitológico, símbolo de la omnisciencia y de la omnipotencia del homo faber forjador de su destino.

La historia de la Escuela está por hacer, aunque conocemos su génesis: codificación de un pensamiento mal conocido y peor interpretado, el marxismo nació y se desarrolló cuando la obra de Marx no era aún accesible en su totalidad y cuando importantes partes estaban todavía inéditas. Así, el triunfo del marxismo como doctrina de Estado y como ideología de partido, ha precedido varias décadas a la divulgación de los escritos en los que Marx ha expuesto, de la forma más clara y más completa, los fundamentos científicos y las intenciones éticas de su teoría social. Que con la invocación de un pensamiento, cuyos principios esenciales han sido ignorados por los protagonistas del drama histórico, se hayan producido profundas transformaciones bastaría para demostrar que el marxismo es el mayor, si no el más trágico, equívoco del siglo. Pero, a su vez, podemos medir el alcance de la tesis sostenida por Marx según la cual no son ni las ideas revolucionarias ni los principios morales los que provocan la mutación de las sociedades y las transformaciones sociales, sino las fuerzas humanas y materiales; ideas e ideologías sólo sirven, casi siempre, para travestir los intereses de la clase en cuyo provecho se han realizado las transformaciones. El marxismo político no puede, al mismo tiempo, reclamar la ciencia de Marx y sustraerse al análisis

crítico empleado para desenmascarar las ideologías afines al poder y a la explotación.



Ideología dominante de una clase de amos, el marxismo ha logrado vaciar de su contenido original los conceptos de socialismo y comunismo, tal como Marx y sus precursores los entendían, y substituirlos por la imagen de una realidad que es su más completa negación. Aunque ligado estrechamente a los otros dos, un tercer concepto parece, sin embargo, que ha escapado a este destino: el anarquismo. Pues si es sabido que Marx tuvo pocas simpatías con algunos anarquistas, se ignora generalmente que compartió con ellos el ideal y el objetivo: la desaparición del Estado. Conviene pues recordar que al abrazar la causa de la emancipación obrera, Marx se situaba de golpe en la tradición del anarquismo más que en la del socialismo o del comunismo. Y cuando al fin eligió llamarse comunista, este nombre no designaba, para él, una de las corrientes ya existentes del comunismo, sino un movimiento de pensamiento y un modo de acción a construir juntando todos los elementos revolucionarios herederos de las doctrinas existentes y de las experiencias de lucha del pasado.

En las siguientes reflexiones intentaremos demostrar que, con el nombre de comunismo, Marx ha desarrollado una teoría de la anarquía; mejor aún, él fue en realidad el primero en poner las bases racionales de la utopía anarquista y el primero en definir el proyecto de su realización. Debido a las dimensiones limitadas del presente ensayo, presentamos estas tesis comon temas de discusión. El recurso a la prueba literal por medio de citas se ha reducido al mínimo para destacar mejor el argumento central: Marx, teórico del anarquismo.

I

Cuando en febrero de 1845, en vísperas de su partido hacia el exilio de Bruselas, Marx firmó en París un contrato con un editor alemán, se comprometía a proporcionarle, en pocos meses, una obra en dos volúmenes (más de mil páginas) con el título *“Crítica de la política y de la economía política”*. Poco podía pensar que se imponía una tarea que iba a ocupar toda su vida y de la que no podría ejecutar más que un fragmento.

La elección del tema no tenía nada de fortuito. Perdida cualquier esperanza en una carrera universitaria, Marx había transpuesto en el periodismo político los resultados de sus estudios filosóficos. Sus artículos en la Rheinische Zeitung de Colonia combaten por la libertad de prensa en Prusia, en nombre de una libertad que él concibe como la esencia del hombre y como el aderezo de la existencia humana, pero también en nombre de un Estado entendido como realización de la libertad racional, como *"el gran organismo donde las libertades jurídica, moral y política deben encontrar su realización y donde el ciudadano individual, obedeciendo a las leyes del Estado, no hace más que obedecer las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana"* (Rheinische Zeitung, 10-7-1842). Pero la censura prusiana tardó poco en reducir al silencio al filósofo-periodista que no tardará en interrogarse, en la soledad de un retiro de estudios, sobre la verdadera naturaleza del Estado y sobre la dimensión racional y ética de la filosofía política de Hegel. Conocemos el fruto de esta meditación enriquecida por el estudio de la historia de las revoluciones burguesas en Francia, en Gran Bretaña y en los Estados Unidos de América: aparte del trabajo inacabado e inédito, la Crítica de la filosofía hegeliana del Estado (1843), dos ensayos polémicos, Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho y Sobre la cuestión judía (París, 1844). Estos dos escritos constituyen un único manifiesto en el que Marx designa de una vez por todas, y condena sin restricción, las dos instituciones sociales que para él son la causa de los males y de las taras que padece la sociedad moderna y que padecerá hasta que una revolución social no las suprima: el Estado y el Dinero. Simultáneamente, Marx exalta la fuerza que, después de haber sido la principal víctima de estas dos instituciones, pondrá fin a su reinado igual que a cualquier otra forma de dominación de clase, política o económica: el proletariado moderno. La autoemancipación de este proletariado es la emancipación universal del hombre, es, después de la pérdida total del hombre, la conquista completa de lo humano.

La negación del Estado y del Dinero, igual que la afirmación del proletariado como clase liberadora, son, en el desarrollo intelectual de Marx, anteriores a sus estudios de economía política; preceden, igualmente, su descubrimiento del "hilo conductor" que le guará en sus posteriores investigaciones históricas, a saber , la concepción materialista de la historia. La ruptura con la filosofía jurídica y política de **Hegel** por una parte, y el estudio crítico de la historia de las revoluciones burguesas por otra, le permitieron fijar

definitivamente los postulados éticos de su teoría social, cuyas bases científicas le brindará la crítica de la economía política. Habiendo captado el papel revolucionario de la democracia y del poder legislativo en la génesis del Estado burgués y de su poder gubernamental, Marx aprovecha los análisis de Alexis de Tocqueville y de Thomas Hamilton, uno y otro perspicaces observadores de las virtualidades revolucionarias de la democracia americana, para poner los fundamentos racionales de una utopía anarquista como finalidad consciente del movimiento revolucionario de la clase que su maestro **Saint-Simon** había llamado "la más numerosa y la más pobre". Una vez que la crítica del Estado lo había llevado a contemplar la posibilidad de una sociedad liberada de cualquier autoridad política, necesitaba emprender la crítica del sistema económico que sostenía los fundamentos materiales del Estado. En cuanto a al negación ética del dinero, implicaba igualmente el análisis de la economía política, la ciencia del enriquecimiento de unos y de la miseria de otros. Más tarde, calificará la investigación que iba a comenzar como *"Anatomía de la sociedad burguesa"* y, entregándose a este trabajo de anatomista sociólogo, forjará su instrumento metodológico; después, el redescubrimiento de la dialéctica hegeliana le ayudará a establecer el plan de la "Economía" en seis "rúbricas" o "Libros": Capital, Propiedad de la tierra, Trabajo asalariado; Estado, Comercio exterior, Mercado mundial (cf. *Introducción a la Crítica de la economía política*, 1859). De hecho, esta doble "tríada" de los temas de investigación corresponde a los dos problemas que se había propuesto tratar catorce años antes en la obra que contendría la doble crítica de la economía y de la política. Marx empezó su obra con el análisis crítico del modo de producción capitalista, pero esperaba concluir no sólo la primera tríada de rúbricas sino también la segunda que debía inaugurar el Libro sobre el Estado. La teoría del **anarquismo** encontraría así en Marx su primer reconocido promotor, sin necesidad de apotar la prueba indirecta. El equívoco del siglo que es el marxismo, ideología de Estado, nació de esta laguna; ella es la que ha permitido a los amos de un aparato de Estado bautizado socialista colocar a Marx entre los adeptos de un socialismo o un comunismo de Estado, e incluso de un socialismo "autoritario".

Ciertamente, como cualquier enseñanza revolucionaria, la de Marx no está exenta de ambigüedades. Manipulándolas con habilidad e invocando algunas actitudes personales del maestro, discípulos poco escrupulosos han logrado

poner la obra de Marx al servicio de doctrinas y de acciones que representan su más completa negación, tanto por lo que se refiere a su verdad fundamental como a su finalidad abiertamente proclamada. En una época en que todo -teorías y valores, sistemas y proyectos- es puesto en cuestión por varias décadas de regresión en lo que se refiere a las relaciones humanas, es importante recoger la herencia espiritual de un autor que, consciente de los límites de su investigación, hizo de los postulados de la autoeducación crítica y de la autoemancipación revolucionaria el principio permanente del movimiento obrero. No es una posteridad cargada de abrumadoras responsabilidades la que ha de juzgar a un desaparecido que no puede defender su propia causa; por el contrario, nos incumbe a nosotros asumir una enseñanza dirigida hacia un futuro que, ciertamente, ha llegado a ser nuestro catastrófico presente, pero que, en su mejor parte, está aún por crear.

II

Digámoslo de nuevo: el "Libro" sobre el Estado, previsto en el plan de la Economía y que quedó sin escribir, no podría contener más que la teoría de la sociedad liberada por el Estado, la sociedad anarquista. Sin estar directamente destinados a esta obra, los materiales y los trabajos preparados por Marx en el curso de su actividad libertaria permiten, a la vez, avanzar esta hipótesis concerniendo la sustancia de la proyectada obra, y determinar su estructura general. Si la primera tríada de rúbricas se confundía con la crítica de la economía política, la segunda tríada tenía que exponer, en lo esencial, la crítica de la política. A continuación de la crítica del capital, la crítica del Estado debía establecer el determinismo de la evolución política de la sociedad moderna, de la misma forma que el Capital (seguido de los Libros sobre la la *"Propiedad de la tierra"* y sobre el *"Trabajo asalariado"*) tenía que "revelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna" (cf. Prefacio de *El Capital*, 1867). Y así como en los escritos publicados e inéditos anteriores a la *Crítica de la economía política* (1859) se encuentran los principios y los postulados que inspiraron a Marx para fundar la crítica del capital, también podemos sacar de estos escritos las tesis y las normas que lo habrían guiado para desarrollar la crítica del Estado. No obstante, sería erróneo suponer que el pensamiento de Marx sobre la política estuviera ya fijado, no autorizando nunguna modificación en el detalle, o cerrado a

cualquier enriquecimiento teórico. Al contrario, si el problema del Estado nunca cesó de obsesionarlo, no fue sólo porque se sintiera moralmente obligado a terminar su obra maestra, sino porque su participación en la Internacional obrera, desde el mes de septiembre de 1864, sus enfrentamientos polémicos en el seno de esta organización, y los acontecimientos políticos, en particular la rivalidad hegemónica entre Francia y Prusia, de una parte, y Rusia y Austria, de otra, lo tuvieron constantemente en vilo. La Europa de los tratados de Viena sólo era una ficción, mientras que habían aparecido en la escena histórica dos grandes fenómenos sociales: los movimientos de liberación nacional y el movimiento obrero. Difíciles de conciliar desde un punto de vista puramente conceptual, el combate de las naciones y la lucha de clases debían plantear a Marx y a Engels problemas de decisión teórica cuya solución los ponía en contradicción con sus propios principios revolucionarios. Engels era especialista en diferencias los pueblos y las Naciones según pudieran, o no, reivindicar, a sus ojos, el derecho histórico a la existencia nacional. Su sentido de las realidades históricas impedía a los dos amigos seguir a Proudhon en su perspectiva federalista que, en la situación de la época, les parecería, a la vez, una pura abstracción y una utopía impura; pero quedaba el riesgo de caer en un nacionalismo poco compatible con el supuesto universalismo del proletariado moderno.

Si por sus aspiraciones federalistas Proudhon parece estar más cerca que Marx de una posición anarquista, la cosa cambia cuando se considera su concepción global de las reformas que han de concluir a la abolición del capiral y del Estado. El elogio del que Proudhon es objeto en *La Sagrada Familia* (1845), no debe llevarnos a engaño: en este momento, las divergencias teóricas entre los dos pensadores eran ya profundas, por tanto, este elogio concedido al socialista francés cabrá interpretarlo con una reserva: la crítica proudhoniana de la propiedad es inmanente al sistema económico francés; por válida que sea, no pone fundamentalmente en cuestión las relaciones sociales de producción del sistema criticado. Al contrario, en la doctrina proudhoniana, las categorías económicas, expresiones teóricas de las instituciones del capital, son sistemáticamente conservadas. El mérito de Proudhon es haber desvelado las contradicciones inherentes a la ciencia econímica y haber demostrado la inmoralidad de la moral y del derecho burgués; su debilidad, es haber aceptado las categorías y las instituciones de la economía capitalista y haber respetado, en su programa de remedios y de reforma, todos los instrumentos

de dominio de la clase burguesa y de su poder político: salario, crédito, banca, intercambio, precio, valor, beneficio, interés, impuesto, conpetencia, monopolio. Habiendo sabido aplicar la dialéctica de la negación al análisis de la evolución del derecho y de los sistemas jurídicos, se quedó a medio camino al no extender su método crítico de la negación a la economía capitalista. Proudhon ha hecho posible esta crítica, pero es Marx quien intentará hacer de este nuevo método crítico un instrumento de combate en la lucha del trabajo contra el capital y su Estado.

Proudhon hizo la crítica de la economía y del derecho burgués en nombre de la moral burguesa; Marx hará la crítica del modo de producción capitalista en nombre de la ética proletaria, cuyos criterios proceden de una visión totalmente distinta de la sociedad humana. Para esto basta con seguir en todo su rigor lógico y hasta sus últimas consecuencias el principio proudhoniano -o mejor, hegeliano- de la negación- la Justicia con la que sueña Proudhon no se realizará más que por la negación de la justicia, de la misma forma que la filosofía sólo podrá ser realizada por la negación de la filosofía, es decir, por una revolución social que permitirá, al fin, a la humanidad deveir social y a la sociedad devenir humana. Será el fin de la prehistoria de la humanidad y el comienzo de la vida individual, la aparición del hombre totalmente desarrollado, con sus facultades universales, el advenimiento del hombre total o polimorfo (vielseitig). A la moral realista de Proudhon, que intenta salvar el “lado bueno” de las instituciones burguesas, Marx opone la ética de una utopía cuyas exigencias están a la altura de las posibilidades ofrecidas por una ciencia y una técnica suficientemente desarrolladas para poder colmar las necesidades de la especia. A un anarquismo tan respetuoso con la pluralidad de clases como favorable a la división del trabajo, y hostil al asociacionismo, propiciado por los utopistas, Marx opone un anarquismo negador de las clases sociales y de la división del trabajo, un comunismo que vuelve a su favor todo aquello que, en el socialismo utópico, pueda ser realizado por un proletariado consciente de su papel emancipador, y dueño de las fuerzas productivas. Y sin embargo, a despecho de sus puntos de vista divergentes- en particular, como veremos, de una distinta apreciación de los medios políticos- los dos tipos de anarquismo se orientan hacia una finalidad común, aquella que el Manifiesto comunista definión en estos términos:

La vieja sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase deja sitio a una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos.



III

Marx rehusó inventar recetas para las marmitas del futuro, pero hizo algo mejor que esto -o peor-: quiso demostrar que una necesidad histórica, como una ciega fatalidad, arrastraba a la humanidad hacia una situación de crisis en la que sería preciso encarar un dilema decisivo: ser destruida por sus propias invenciones técnicas, o sobrevivir gracias a un súbito despertar de conciencia que vuelva capaz de romper con todas las formas de alienación y de servidumbre que han marcado las fases de su historia. Sólo este dilema es fatal, la elección queda en manos de la clase social que tiene todas las razones para rechazar el orden existente, y para realizar un modo de vida profundamente distinto del antiguo. Virtualmente, el proletariado moderno es la fuerza material y moral apta para asumir esta tarea redentoral de alcance universal. Sin embargo, esta fuerza virtual sólo llegará a ser real cuando el tiempo de la burguesía haya cumplido, pues también ella cumple una misión histórica, si no siempre es consciente de ello, sus ideólogos se encargan de recordarle su papel civilizador. Crando el mundo a su imagen, la burguesía de los países industrialmente desarrollados aburguesa y proletariza a las sociedades que caen progresivamente bajo su empresa política y económica. Vistos desde el ángulo de los intereses proletarios, sus instrumentos de conquista, el capital y el Estado, son medios de servidumbre y de opresión. Cuando las relaciones de producción capitalistas, y por tanto de los Estado capitalistas, se establezcan a escala mundial, las contradicciones internas del mercado mundial revelarán los límites de la acumulación capitalista, y provocarán un estado de crisis permanente que pondrá en peligro los mismos puntos de apoyo de las sociedades esclavizadas, amenazando la supervivencia pura y simple de la especie humana. La hora de la revolución proletaria habrá sonado…

Nos ha bastado una explotación algo audaz para sacar la última consecuencia del método dialéctico empleado por Marx oara desvelar la ley econímica del movimiento de la sociedad moderna. Podríamos apoyar esta idea abstracta con referencias textuales que pueden espigarse de muchos escritos de Marx,



de diversas épocas. No es menos cierto que la hipótesis más frecuente que nos ofrece Marx en sus trabajo políticos es la de una revolución proletaria en los países con un largo período de civilización burguesa y de economía capitalista; ésta debe marcar el inicio de un proceso de desarrollo englobando, poco a poco, al resto del mundo, asegurando la aceleración del progreso histórico mediante una ósmosis revolucionaria. Cualquiera que sea la hipótesis contemplada, un hecho es cieto: no hay lugar, en la teoría social de Marx, para una tercera vía revolucionaria, la de países que, privados de la experiencia histórica del capitalismo desarrollado y de la democracia burguesa, mostrarían a los países de extenso pasado capitalista y burgués el camino de la revolución proletaria.

Hace falta recordar estas verdades elementales de la concepción llamada materialista de la historia porque la mitología marxista, nacida con la revolución rusa de 1917, ha logrado imponer a los espíritus poco informados -y son legión- una imagen totalmente distinta de este proceso revolucionario: la humanidad estaría repartida entre dos sistemas de economía y de política, el mundo capitalista dominado por los países industrialmente desarrollados y el mundo socialista cuyo modelo, la URSS, ha accedido al rango de segunda potencia mundial, a consecuencia de una revolución "proletaria". En realidad la industrialización del país se debe a la creación y a la explotación de un inmenso proletariado y no al triunfo y a la abolición de éste. La ficción de una "dictadura del proletariado" forma parte del arsenal de ideas impuestas por los nuevos amos en su propio interés: varias décadas de barbarie nacionalista y militar a escala mundial nos permiten comprender el desarraigo mental de una inteligencia universal víctima del mito llamado "Octubre socialista".

No pudiendo profundizar aquí este debate, limitémonos a precisar nuestro propósito en forma de una alternativa: o bien la teoría materialista del desarrollo social es rigurosamente científica -de lo cual Marx mismo estaba, naturalmente, persuadido- y en tal caso la existencia de un mundo "socialista" es un mito; o bien el mundo socialista existe realmente y es la completa y definitiva refutación de esta teoría. En la primera hipótesis, el mito del mundo socialista puede explicarse perfectamente; se trataría del producto de una camapaña ideológica hábilmente llevada por el "primer Estado obrero" para disimular su naturaleza; en la segunda, la teoría materialista del devenir-

socialista-del-mundo sería desmentida, pero las exigencias éticas y utópicas dela enseñanza de Marx serían realizadas; dicho de otra manera, refutado por la historia como hombre de ciencia, Marx habría triunfado como revolucionario.



El mito del **“socialismo realizado”** ha sido frabricado para justificar moralmente uno de los más poderosos modelos de sociedad de dominio y de explotación que la historia haya conocido. El problema de la naturaleza de esta sociedad ha logrado desorientar completamente a los espíritus más advertidos por las teorías, doctrinas y nociones que forman en su conjunto el patrimonio intelectual del socialismo, del comunismo y del anarquismo; pero de estas tres escuelas de ideas que contemplan una profunda mutación de sociedad humana, el anarquismo es la que menos ha padecido esta perversión: al no haber creado una verdadera teoría de la praxis revolucionaria ha podido preservarse de la corrupción política e ideológica con la que las otras escuelas de pensamiento han sido golpeadas. Procedente de sueños y de nostalgias, lo mismo que de rechazo y de rebelión, se ha constituido como la crítica más radical del principio de autoridad con todas sus desfiguraciones, y, como tal ha sido absorbido por la teoría materialista de la historia. Éste es, esencialmente, un pensamiento sobre la evolución histórica de la humanidad que pasa por etapas progresivas, de un permanente estado de antagonismos sociales a un modo de vida de armonía social y de desarrollo individual. Por tanto, igual que la crítica social transmitida por la utopía anarquista, la finalidad común de las doctrinas radicales y revolucionarias anteriores a Marx, han llegado a ser parte integrante del comnismo anarquista de este último. Con Marx, el anarquismo utópico se enriquece con una nueva dimensión, la de la comprensión dialéctica del movimiento obrero visto como autoliberación ética que engloba a toda la humanidad. Era inevitable que la tensión intelectual provocada por el elemento dialéctico en una teoría con pretensiones científicas, y naturalistas, estuviera en el origen de una ambigüedad fundamental con la que la enseñanza y la actividad de Marx han estado indeleblemente marcadas. Hombre de partido tanto como hombre de ciencia, Marx ha tratado siempre, en su actividad política, de armonizar los fines y los medios del comunismo anarquista. Pero aunque haya errado como militante, Marx no deja de ser el teórico del anarquismo. Tenemos, pues, todo el derecho de aplicar la tesis ética que él formuló a propósito del materialismo de **Feuerbach** (1845):

Saber si el pensamiento humano puede pretender llegar a una verdad objetiva no es una cuestión que procede de la teoría sino que es una cuestión práctica. Es en la práctica que el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, el lado de acá de su pensamiento.



IV

La negación del Estado y del capitalismo por la clase social más numerosa y más pobre aparece en Marx como un imperativo ético antes de ser demostrada dialécticamente como una necesidad histórica. Su primer arranque, a partir de una evaluación crítica de los resultados de la Revolución francesa, equivale a una elección decisiva, la del objetivo que, según él, cualquier hombre debería esforzarse en alcanzar; y este objetivo es precisamente la emancipación humana como culminación de la emancipación política. El Estado político más libre -del cual sólo los EE.UU. nos dan un ejemplo- hace al hombre esclavo, ya que se interpone como mediador entre el hombre y su libertad, tal como el hombre religioso carga a Cristo con su propia divinidad. Políticamente emancipado, el hombre no deja de participar de una soberanía imaginaria; ser soberano disfrutando de los derechos del hombre, lleva una doble existencia, la de ciudadano, miembro de la comunidad política, y la de particular, miembro de la sociedad civil; la de un ser celeste y la de un ser profano. Ciudadano, es libre y soberano en los cielos de la política, este reino universal de la igualdad; individuo, es rebajado y se degrada él mismo en la vida real, la vida burguesa, al rango de medio para su prójimo; entonces deviene el juguete de fuerzas extranjeras, materiales y morales, como las instituciones de la propiedad privada, de la cultura, de la religión, etc. La sociedad civil separada del estado político es la esfera del egoísmo, de la guerra de todos contra todos, de la separación del hombre con el hombre. Al asegurar al hombre la libertad religiosa, la democracia política no lo ha liberado de la religión; igual que no lo libera de la propiedad al garantizarle el derecho a la propiedad; de igual forma mantiene la esclavitud y el egoísmo del trabajo al acordar a todos la libertad del trabajo. Ya que la sociedad burguesa es el mundo del tráfico y del lucro, el reino del dinero, poder universal que ha dominado la política y por tanto el Estado.

Ésta es, presentada sumariamente, la tesis inicial de Marx: crítica del Estado y del capital, procedente de un pensamiento anarquista más que de un

cualquier socialismo o comunismo. Aún no tiene nada de rigurosamente científico, pero reclama y se nutre implícitamente de una concepión ética del destino humano al poner la exigencia de una realización en el orden del tiempo histórico. Por eso, sin limitarse a la crítica de la emancipación política -que reduce al hombre al estado de mónada egoísta y de ciudadano abstracto-, define el fin que conviene alcanzar y el medio para realizarlo:

Sólo cuando el hombre individual, ser real, haya recuperado al ciudadano abstracto y se haya convertido como individuo en un ser social en su vida empírica, en su actividad individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus "propias fuerzas" como fuerzas sociales y que, por este hecho, no separará ya más de él mismo el poder social en la forma de poder político, sólo entonces se consegurá la emancipación humana. (*La Cuestión judía*, 1844.)

Partiendo del Contrato Social de **Rousseau**, teórico del ciudadano abstracto y precursor de Hegel, Marx encontró su propio camino. Habiendo rechazado un aspecto de la alienación política preconizada por los dos pensadores, llegó a la visión de una emancipación humana y social que restablecería al individuo en la integridad de sus facultades y en la totalidad de su ser. Rechazo parcial, pues al ser un dato histórico, esta etapa no puede desaparecer o ser abolida mediante un acto de voluntad. La emancipación política es un "gran progreso", es incluso la última forma de la emancipación humana en el interior del orden establecido, y como tal puede servir de medio para cambiar este orden e inaugurar la etapa de la verdadera emancipación humana. Dialécticamente antinómicos, los fines y los medios se acuerdan éticamente en la conciencia del proletariado moderno que, de esta forma, se convierte en portador y en sujeto histórico de la revolución. Clase que concentra todas las taras de la sociedad y de la cual encarna el crimen notorio, el proletariado posee un carácter universal como consecuencia de su miseria universal. No puede emanciparse sin emancipar todas las esferas de la sociedad, y es realizando los postulados de esta ética emancipadora como el proletariado rechaza su propio estatuto de proletario.

Allí donde Marx invoca la filosofía como **"cabeza"** y arma intelectual de la emancipación humana, de la que el proletariado sería el "corazón", nosotros preferimos hablar de ética, significando con esto que no se trata de una

especulación metafísica, sino de un problema existencial: importa cambiar el mundo y resituirle su rostro humano original, y no interpretar la caricatura. Ninguna filosofía especulativa ofrece al hombre la solución a sus problemas existenciales, sólo elevando la revolución al rango de imperativo categórico, Marx razone en función de una ética normativa y no por referencia a una filosofía de la historia o a una teoría sociológica. Sólo una ciencia debía depertar entonces la atención de Marx; que no podía ni quería limitarse a la pura exigencia ética de una regeneración de los hombres y de las sociedades:la ciencia de la producción de los medios de existencia según la ley del capital.

El estudio de la economía política fue para Marx un medio de luchar por la causa a la que consagrará toda su existencia de "burgués" desclasado. Lo que hasta entonces sólo había sido una intuición visionaria y una elección ética, se convertirá, a partir de ahora, en teoría del desarrollo económico y en investigación de los determinismos sociales. Pero será también participación activa en el movimiento social llamado a poner en práctica los imperativos y las normas que se desprenden de las condiciones existenciales del proletariado industrial. La teoría de una sociedad sin Estado, sin clases, sin intercambios monetarios, sin terrores religiosos e intelectuales, implica una concepción crítica del mundo de producción capitalista,de la misma manera que el análisis revelador del proceso evolutivo debe conducir por etapas sucesivas a la sociedad comunista y anarquista. Marx escribirá más tarde:

Aun cuando una sociedad ha llegado a descubrir la pista de la ley natural que preside su movimiento […] no puede sobrepasar de un salto ni abolir por decreto las fases de su natural desarrollo; pero puede abreviar el período de gestación y aliviar los dolores del parto. (El Capital, I, prefacio, 1867).

En suma, Marx se aplicará en demostrar científicamente aquello de lo que estaba ya persuadido intuitivamente y que le parecía éticamente necesario. Ya desde el primer esbozo de un critica de la economía política Marx abordará el análisis del capital desde un punto de vista sociológico, como poder de mando sobre el trabajo y sus productos, teniendo este poder el capitalista, no en virtud de sus cualidades personales o humanas, sino por el hecho de ser propietario del capital. El salariado es una esclavitud, y todo aumento autoritario del salario no será más que una mejor remuneración de los esclavos.

La misma igualdad de salario, tal como Proudhon la reclama, no hace más que generalizar la relación del obrero de hoy con su trabajo, relacionando a todos los hombres con el trabajo. Así la sociedad es concebida como un capitalista abstracto. (*Introducción…*, 1844, *"Économíe"*. II, p.68.)



Esclavitud económica y servidumbre política van juntos. La emancipación política, el reconocimiento de los derechos del hombre por el Estado moderno, tienen el mismo significado que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo (La Sagrada Familia, 1845). Esclavo de un trabajo asalariado, el obrero lo es también de su propia necesidad egoísta y de su necesidad exterior. La condición humana no escapa más a la servidumbre politica en el Estado democrático representativo que en la monarquía constitucional. *"En el mundo moderno, cada uno es al mismo tiempo miembro de la esclavitud y de la comunidad"* aunque aparantemente la servidumbre de la sociedad burguesa sea el máximo de libertad. Considerados generalmente como garantes de la libertad individual, propiedad, industria y religión son, de hecho, instituciones que consagran este estado de servidumbre. Robsepierre, Saint-Just y sus partidarios sucumbieron porque confundieron la antigua sociedad fundada sobre la esclavitud real con el Estado representativo moderno que reposa sobre la esclavitud emancipada, la sociedad burguesa con su competencia universal, sus ensañados intereses privados, su individualismo enajenado. Y, al comprender perfectamente la naturaleza del Estado moderno y de la sociedad burguesa, **Napoleón** consideró el Estado como un fin en sí, y la vida burguesa como un instrumento de sus ambiciones políticas. Para satisfacer el egoísmo de la nación francesa, instituyó la guerra permanente en lugar de la revolución permanente. Su derrota consagró la victoria de la burguesía liberal que acabó de realizar en 1830 sus sueños de 1789: hizo del Estado representativo constitucional la expresión oficial de su poder exclusivo y de sus intereses particulares.

El problema del bonapartismo fue la obsesión permanente de Marx, observador atento de la sociedad francesa en su evolución política y en su desarrollo económico. La Revolución francesa constituía para él el período clásico del espíritu político, y la tradición bonapartista una constante de la política interior y exterior de Francia. Así, llegó a esbozar una teoría del cesarismo moderno que, si parece contradecir en parte los principios

metodológicos de su teoría del Estado, no modifica su inicial visión anarquista. Y fue en el mismo momento en que se preparaba para poner los fundamentos de su interpretación materialista de la historia, que formuló esta concepción del Estado que clasifica entre los defensores del anarquismo más radical.



La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables. […] Cuanto más poderoso es un Estado, más político es un país, menos dispuesto está en buscar la razón de sus males sociales en el principio del Estado, en la organización social de la sociedad de la que el Estado es, él mismo, la expresión activa, consciente y oficial. (Vorwärts, 1844.)

El ejemplo de la Revolución francesa le pareció, entonces, lo suficientemente probatorio para poder anunciar una tesis que sólo parcialmente corresponde a la sociología política esbozada en la Ideología alemana y en sus reflexiones sobre el segundo Imperio sobre la Comuna de 1871:

Lejos de ver en el principio del Estado la fuente de los males sociales, los héroes de la Revolución francesa percibieron, al contrario, en las taras sociales la fuente de los males políticos. De esta manera Robespierre no ve en la gran pobreza y en la gran riqueza más que un obstáculo a la democracia pura, y desea establecer pues una espartana frugalidad general. El principio de la política es la voluntad. (Ibid.)

Cuando veintisiete años más tade, Marx vuelve, a propósito de la Comuna de París, sobre los orígenes históricos del absolutismo político representado por el Estado bonapartista, verá en la obra centralizadora de la Revolución francesa la continuación de las tradiciones monárquicas:

El aparato del Estado centralizado que, como una boa constrictor, estruja con sus órganos militares, burocráticos, eclesiásticos y judiciales, omnipresentes y complicados, el cuerpo viviente de la sociedad burguesa, fue forjado durante la monarquía absoluta como arma de la sociedad que nacía en su lucha emancipadora contra el feudalismo. […] La primera Revolución francesa, cuya tarea era construir la unidad nacional […] se vio obligada a desarrollar la obra comenzada por la monarquía absoluta, a saber, la centralización y la organización del poder del Estado, extender la esfera y los atributos, multiplicar los instrumentos, aumentar la independencia y la empresa

sobrenatural sobre la sociedad real […]. El más pequeño interés individual procedente de las relaciones entre los grupos sociales fue separado de la misma sociedad; vuelto independiente en forma de interés de Estado cuya defensa es confiada a sacerdotes del Estado que cumplen funciones jerárquicas determinadas. (*Carta sobre la Comuna*, borrador, 1871)

Esta apasionada denuncia del poder del Estado resume, de alguna manera, todo el esfuerzo de estudio y de reflexión crítica realizado por Marx en este campo, a partir del enfrentamiento con la filosofía moral y política de Hegel, pasando por el periodo de elaboración de la teoría materialista de la historia, y los quince años de periodismo libre y profesional, sin olvidar la intensa actividad en el seno de la Internacional obrera. La Comuna fue para Marx la ocasión de ofrecer su último pensamiento sobre el problema al que había reservado uno de sus seis libros de su **"Economía"**, y de trazar aunque sólo fueran los contornos de esta libre asociación de hombres libres cuyo nacimiento había anunciado el Manifiesto comunista.

La Comuna no fue una revolución contra una forma cualquiera de poder de Estado, legitimista, constitucional, republicano o imperial. Fue una revolución contra el Estado como tal, contra este monstruoso aborto de la sociedad; fue la resurrección de la auténtica vida social del pueblo, realizada por el pueblo. (Ibid.)

V

Al comparar el modo de emancipación de los siervos en el feudalismo con el de los trabajadores modernos, Marx notaba que, a diferencia de los proletarios, los siervos debían desarrollar libremente las condiciones de vida ofrecidas, no pudiendo, por eso mismo, más que llegar al **"trabajo libre"**; por el contrario, los proletarios no podían afirmarse individualmente sin abolir su propia condición de vida; siendo ésta idéntica la del conjunto de la sociedad, sólo bastaba con suprimir el trabajo asalariado. Y añadia esta frase que le servirá en lo sucesivo de leitmotiv tanto en su actividad literaria como en su acción de militante comunista:

Los proletarios se encuentran pues en oposición directa a la forma en la que los individuos de la sociedad han podido, hasta ahora, darse una expresión de

conjunto, a saber el Estado: deben destruir el Estado para realizar su personalidad. (*Ideología alemana*, 1846)



Esta fórmula, más próxima al anarquismo de Bakunin que del de Proudhon, no es fruto de un momento de irreflexión pasional ni un gesto de político arengando una asamblea obrera. Es la conclusión lógica, en forma de postulado revolucionario, de todo un desarrollo teórico que tiende a demostrar la “necesidad histórica” de la comuna anarquista. Es decir, que el advenimiento de la “sociedad humana” se inscribe, según la teoría marxiana, en un largo proceso histórico. Finalmente, surge una clase social que constituye la inmensa mayoría de la población de las sociedades industriales y que, como tal, puede asumir una tarea revolucionaria creadora. Y para demostrar la lógica de este desarrollo, Marx intentó establecer una relación de causalidad entre los progresos científicos -sobre todo de las ciencias naturales- y las instituciones políticas y jurídicas, por una parte, y el comportamiento de las clases sociales antagónicas, por otra. Contrariamente a Engels, Marx nunca pensó que la transformación revolucionaria del futuro se parecería a las revoluciones del pasado, tal como un cataclismo natural que titura hombres, cosas y conciencias. Con el adevenimiento del obrero moderno, la especie humana empezaba el ciclo de su verdadera historia; entraba en la vía de la razón y llegaba a ser capaz de realizar sus sueños, y de darse un destino a la medida de sus facultades creadoras. Las conquistas de la ciencia y de la tecnología hacían posible tal salida, pero el proletariado debía intervenir para que la burguesía y su capital ni abismaran esta evolución en curso.

Los triunfos de la ciencia parecen logrados al precio del envilecimiento moral. A medida que la humanidad domina la naturaleza, el hombre parece convertirse en la víctima de su prójimo y de su propia infamia. (*Discurso ante los cartistas*, 1856).

La revolución proletaria no tendrá pues nada de aventura política; será una empresa universal llevada a cabo por la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad que han tomado conciencia de la necesidad y de la posibilidad de una regeneración total de la humanidad. Al ser la historia ya mundial, la amenaza de esclavitud, por parte del capital y su mercado alcanzar toda la tierra; de rechazo, deben aparecer una conciencia y una voluntad de masas,

que tiendan hacia un cambio profundo y universal de las relaciones humanas y de las instituciones sociales. Cuando el peligro de una barbarie de dimensiones planetarias amenaza la supervivencia de los hombres, los sueños y las utopías comunistas y anarquistas representan la fuente espiritual de los proyectos racionales y de las reformas prácticas, susceptibles de devolver a la especie humana el gusto de la vida según las normas de una razón y de una imaginación vueltas igualmente hacia la primvera del destino humano.

No se salta del reino de la necesidad al reino de la libertad, como pensaba Engels, y no puede haber un pasaje directo del capitalismo al anarquismo. La barbarie de la económica y social que ha instaurado el modo de producción capitalista no podrá desaparecer como resultado de una revolución política preparada, organizada y dirigida por una élite de revolucionarios profesionales pretendiendo actuar y pensar en nombre y en provecho de la mayoría de explotados y alienados. Constituido en clase y en partido en las condiciones de la democracia burguesa, el proletariado se libera él mismo al luchar por conquistar esta democracia: convierte el sufrgio universal, todavía ayer **"instrumento de engaño"**, en un medio de emancipación. Una clase que constituye la inmensa mayoría de una sociedad moderna, no se aliena políticamente más que para triunfar sobre la política, y no conquista el poder del Estado más que para utilizarlo contra la minoría antes dominante. La conquista del poder político es por naturaleza un acto "burgués"; sólo se convierte en acción proletaria por la finalidad revolucionaria que le confieren los autores de este cambio. Tal es el sentido de este periodo histórico que Marx no duró en llamar "dictadura del proletariado", precisamente para subrayar la diferencia con la dictadura ejercida por una élite, la dictadura en el sentido jacobino del término. Ciertamente, al atribuirse el mérito de haber descubierto el secreto del desarrollo histórico de los modos de producción y de dominio, Marx no podía imaginar que su enseñanza sería usurpada, en el siglo XX, por revolucionarios profesionales que se arrogarían el derecho de personificar la dictadura del proletariado. De hecho, Marx sólo contempló esta forma de transición social para aquellos países cuyo proletariado había sabido aprovechar el periodo de democracia burguesa para crear sus propias instituciones, y constituirse así en clase dominante de la sociedad. Comparado con los siglos de violencia y de corrupción que ha necesitado el capitalismo para dominar el universo, la duración del proceso de transición que ha de

llevar a la sociedad anarquista sería otro tanto más corta, y conocería otra tanta menos violencia, que la acumulación del capital y la concetración del poder estatal opondrían un proletariado de masa a una burguesía numéricamente débil.



Para transformar la propiedad privada y parecelada, objeto de trabajo individual, en propiedad capitalista se habrá necesitado más tiempo, más penas y esfuerzos que el que exigirá la metamorfosis de la propiedad capitalista en propiedad social, ya que aquella ya reposa sobre un modo de producción colectivo. Allí se trataba de la expropiación de la masa por algunos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de algunos usurpadores por la masa. (*El Capital*, I, "Économie", I, p.1240)

Marx no elaboró en todos sus detalles una teoría de la transición, y podemos constatar notables diferencias entre los distintos esbozos teóricos y prácticos diseminados en su obra. De todas formas, a través de estas afirmaciones, a veces contradictorias, un principio básico permanece intacto y constante, hasta el punto de permitir la reconstrucción coherente de tal teoría. Y es quizá sobre este punto que el mito de la fundación del "marxismo" por **Marx y Engels** revela su nocividad. Mientras que Marx hacía del postulado de la autopraxis proletaria el criterio de cualquier acción de clase y de cualquier conquista política verdaderas, Engels acabó, sobre todo después de la muerte de su amigo, por desunir los dos elementos que forman el movimiento obrero, la acción de clase -la Selbsttätigkeit- del proletariado por una parte, y la política de partido, por otra. Marx pensaba que, más que caulquier acto político aislado, la autoeducación comunista y anarquista era parte integrante de la actividad revolucionaria de los obreros: a ellos incumbía ser capaces de conquistafr y ejercer el poder político como medio de resistir a las tentativas de la burguesía de reconquistar y recuperar su poder. El proletariado debe constituirse temporal y conscientemente en fuerza material para defender su derecho y su proyecto de transformar la sociedad, realizando progresivamente la comunidad humana. Al luchar por afirmaerse como fuerza de abolición y de creación, la clase obrera -que *"de todos los instrumentos de producción es el mayor poder productivo"*– asume el proyecto dialéctico de una negación creadora; se arriesga con la alienación política en vistas de volver superflua la política. Semejante proyecto nada tiene en común ni con la pasión



destructiva de Bakunin, ni con el apocalipsis anarquista de Coeurderoy. El esteticismo revolucionario no cabía en este proyecto político concebido para hacer triunfar la supremacía virtual de las masas oprimidas y explotadas. La Internacional obrera podía, a los ojos de Marx, convertirse en esta organización de combate combinando el poder del número y el espíritu revolucionario que el anarquismo proudhoniano concebá de manera bien distinta. Afiliándose a la AIT, Marx no abandonó su posición contra Proudhon en 1847, cuando se trataba de definir un anarquismo antipolítico realizable por un movimiento político:

¿Quiere decir esto que después de la caída de la vieja sociedad habrá una nueva dominación de clase que se resumirá en un nuevo poder político? ¡No! […] En el transcurso de su desarrollo, la clase trabajadora substituirá a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y ya no habrá más poder político propiamente dicho, ya que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil. Mientras, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase a clase, lucha que llevada a su más alta expresión es una revolución toal. […] No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay ningún movimiento político que no sea a la vez social. Solamente en un determinado orden de cosas, donde no habrá más clases y antagonismo de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. (Anti-Proudhon, 1847)

El enunciado de Marx es de un realismo fuera de cualquier interpretación “idealista”. Este discurso de futuro debe entenderse como el anuncio de un proyecto normativo comprometiendo a los trabajadores a conducirse en revolucionarios, al mismo tiempo que luchan políticamente. **“La clase obrera o es revolucionaria o no es nada”** (carta a J.B. Scweitzer, 1865). Es el lenguaje de un pensador cuya rigurosa dialéctica le impide, contrariamente a la de **Proudhon** o de **Stirner**, deslumbrar con el empleo sistemáticamente de la paradoja gratuita y de la violencia verbal. Y si no queda ni puede quedar todo resuelto en esta dialéctica demostrativa de los fines y de los medios, no es menor su mérito de incitar a las víctimas del trabajo alienado a comprenderse y a educarse ellas mismas para, conjuntamente, emprender una enorme obra de creación colectiva. En este sentido, el llamamiento de Marx continúa

siendo actual a pesar del marxismo triunfante, e incluso a causa de este triunfo.



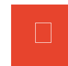
Vemos pues con este resumen que la teoría social de Marx se presenta expresamente como una tentativa de análisis objetivo de un movimiento histórico, y no como un código moral o político de una praxis revolucionaria que tiende a realizar un ideal de vida social; como estudio científico de un proceso de desarrollo que engloba hechos e individuos, y no como una colección de normas al uso para partidos y élites aspirantes al poder. Sin embargo, esto no es más que el aspecto externo y manifiesto de esta teoría que sigue una doble trayectoria conceptual, una que posee una orientación rigurosamente determinista, y la otra que se dirige libremente hacia el objetivo imaginario de una sociedad anarquista.

No es en el pasado sino únicamente en el futuro donde la Revolución social del siglo XIX podrá encontrar la fuente de su poesía. No podrá empezar por ella misma antes de haberse liberado de cualquier creencia supersticiosa en el pasado. (*Dieciocho Brumario*, 1852.)

El pasado es la insoslayable necesidad, y el observador armado con todos los instrumentos de análisis es capaz de explicar el encadenamiento de los fenómenos apercibidos. Pero, si vano es esperar el cumplimiento de todos los sueños que la humanidad, a través de sus profetas y sus visionarios, ha podido alimentar, al menos el futuro podría ofrecer a los hombres el fin de las instituciones que han reducido su vida a un permanente estado de servidumbre en todos los campos sociales. Tal es, expuesta rápidamente, la relación entre la teoría y la utopía en la enseñaza de Marx, que se proclamaba formalmente **"anarquista"** cuando escribía:

Todos los socialistas entienden por anarquía esto: el objetivo del movimiento proletario, la abolición de las clases; una vez alcanzado, el poder del Estado, que sirve para mantener a la gran mayoría productora bajo el yugo de una pequeña minoría explotadora, desaparece, y las funciones gubernamentales se transforman en simples funciones administrativas. (*La pretendidas escisiones en la Internacional*, Ginebra, 1872)

Artículo extraído del libro *Marx sin mito* de **Maximilien Rubel**. Ediciones OCTAEDRO S.L. 2003.



– Fuente: ejercitonegro.blogspot.com